

伊斯兰和穆斯林问题研究

西方原教旨主义话语的兴起及其本质^{*}

[巴基斯坦]阿卜杜·瓦哈卜·苏里

摘要：当代世界的宗教复兴通常被视为对全球和平及人类核心价值观的威胁。现代伊斯兰、原教旨主义伊斯兰、温和伊斯兰、自由伊斯兰、民主伊斯兰、非自由伊斯兰以及全球伊斯兰等诸多关于伊斯兰的叙事，实质上都是反对当代宗教复兴的不同叙事方式。基于此，本文从现代性视角分析伊斯兰原教旨主义话语如何被现代主流话语所利用这一现象，以期为伊斯兰主义者重新审视其面向欧洲受众的理论框架、制定使伊斯兰教免遭利用的策略提供有益启示。同时，本文还阐释了主流话语（即现代性话语）与其对立面（即伊斯兰原教旨主义和后现代话语）之间的对抗关系，并揭示出主流话语和原教旨主义话语内部的变化仅仅起到完善话语本身的作用，而非真正的本质变化。

关键词：原教旨主义；现代性；话语；伊斯兰

作者简介：阿卜杜·瓦哈卜·苏里，博士，巴基斯坦卡拉奇大学哲学系副教授。

译者简介：洪韬，博士，云南师范大学哲学与政法学院讲师（昆明 650500）。

文章编号：1673-5161(2017)03-0017-17

中图分类号：D815

文献标识码：A

^{*} 本文系2015年度国家社科基金青年项目(15CZJ017)的阶段性成果。

本文旨在阐释伊斯兰复兴是如何被现代主流话语所利用的情况。现代伊斯兰、原教旨主义伊斯兰、温和伊斯兰、自由伊斯兰、民主伊斯兰、非自由伊斯兰 (illiberal Islam) 以及全球伊斯兰 (cosmopolitan Islam) 等诸多关于伊斯兰的叙事, 都是反对当代宗教复兴的不同叙事。本文从现代性视角分析伊斯兰原教旨主义话语这一现象, 以期为伊斯兰主义者重新审视其面向欧洲受众的理论框架、制定使伊斯兰教免遭利用的策略提供有益启示。同时, 本文关注主流话语 (即现代性话语) 与其对立面 (即伊斯兰原教旨主义和后现代话语) 之间的对抗关系, 揭示出真正的变化实际上是话语层面的变化, 主流话语和原教旨主义话语内部的变化只起到完善话语本身的作用。

一、反伊斯兰话语中的伊斯兰教

区分原教旨主义与原教旨主义话语至关重要, 话语不应与传播媒介混淆, 也不能“等同于语言本身”。^① 相反, 话语决定了语言的意义, 它是提供人们理解语言表达和阐释包括个体存在意义的集合体。需要指出的是, 现实和阐释现实的话语之间并不存在一一对应的关系。这表明, 话语是一种“生产某种真实事物的方式, 使事物可被识别、分类和认知, 进而具有意义”^②。人们参与话语活动并不表明他们正在面对现实, 而是一种“塑造和重塑有意义的存在条件”的过程。^③ 因此, 参与特定的话语实际上是一种兼具现象与本质双重特性的行为。

将伊斯兰原教旨主义与基督教、犹太教、印度教等其他任何异质宗教的原教旨主义或原教旨主义的本质表现形式进行区分至关重要, 这对研究欧洲地区伊斯兰原教旨主义话语的现象尤为重要。伊斯兰原教旨主义绝不会被解释为特定宗教团体所坚持的、可获得真主赞赏的基本原则, 也不会被解释为他们在世俗的公共领域坚持法律或宪法应当认可的特定仪式或文化实践。从学术意义层面来看, 原教旨主义不一定是宗教现象, “原教旨主义提供了一种开放的可能性, 即关于‘基础’ (foundations) 和‘基本原则’ (fundamentals) 的教条式争论不只限于宗教群体, 而且还为所谓的世俗争论提供了空间, 如对受到质疑的经文进行争论, 就像对宪法开展争论一样”^④。但是, 坚持从特定经文或世俗原则出发对原教旨主义进行理论阐释, 会破坏

^① Jim George, *Discourse of Global Politics: A Critical (Re) introduction of International Relations*, Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1994, p. 29.

^② Klein Bradley, *Strategic Discourse and Its alternatives*, New York: Center on Violence and Human Survival, 1987, p. 4.

^③ Ibid.

^④ Roxanne Leslie Euben, *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*, New York: Oxford University Press, 1999, xii.

欧洲伊斯兰原教旨主义现象内在的复杂性。伊斯兰原教旨主义将被千篇一律地置于暴力、侵略、统治、奴役、种族清洗、掠夺、殖民、性别歧视、文化优越感和怀念往昔辉煌的历史重负下进行解释。

历史上,在反伊斯兰话语的重负下,伊斯兰教曾先后作为“全面威胁西方世界及其价值观和制度”或“难以承受的替代物”被引入西方世界。“西方对伊斯兰教的整体认知虽历经千年,却未发生根本性转变。”^①这一现实表明,在欧洲人看来,伊斯兰教的基本特征在欧洲“启蒙运动”后并未发生本质改变;从黑暗时代到启蒙运动再到后启蒙时代,伊斯兰教对欧洲的威胁从未间断过。西方对伊斯兰教的敌意通常被认为根植于“伊斯兰”本身。过去的一千多年里,伊斯兰教被描述为进攻性暴力和黑暗的源头。有趣的是,这种认识从中世纪黑暗时代持续到启蒙运动。西方世界发生的实质变化并未改变 11 世纪的“反伊斯兰话语,这种话语迄今仍在定义和解释伊斯兰教,并决定着伊斯兰教的本质以及人们如何看待穆斯林”^②。

伊斯兰教对西方文明——无论是基督教、犹太教等宗教形式,还是现代主义的世俗形式——的根本威胁,不仅在于它声称是一种天启宗教,还在于它宣称“已经完成了亚伯拉罕启示的使命”^③。这意味着基督教神学基础及其制度尚不足以理解真主意志,因为真主在早先启示中传递出的使命必须依据《古兰经》和“圣训”来解释。因此,伊斯兰教与基督教之间的紧张关系本质上不同于两个帝国之间争夺领土、谋求政治霸权的对抗,而是一种世界观、神学观、本体论以及认识论的对立。

最具讽刺意味的是,尽管伊斯兰教和基督教之间存在矛盾,但许多人都声称《古兰经》和“圣训”中的许多提法常常“与《圣经》的记载相一致,尽管有时也存在差异”^④。因此,伊斯兰教的认识论传统始终令基督教神学主张的真实性和权威性受到威胁。问题还在于,“伊斯兰教过去和现在的使命与犹太教和基督教的核心观点高度相似”^⑤。

伊斯兰教与基督教之间的紧张关系还体现在伊斯兰教在基督教信仰地区的迅速传播。仅一个世纪,伊斯兰教便从麦加传到了北非,从里海传到了西班牙,许多基督教信仰区转变为伊斯兰教信仰区。伊斯兰教的全球扩张使基督教信仰的合法性

① Jonathan Lyons, *Islam through Western Eyes: From the Crusade to the War against Terrorism*, New York: Columbia University Press, 2012, p. 5.

② Ibid.

③ Ibrahim Kalin, “Roots of Misconception Euro-American Perceptions of Islam Before and After 9/11,” in Joseph B. Lombard, ed., *Islam, Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars*, Bloomington: World Wisdom, Inc., 2009, p. 145.

④ Ibid..

⑤ Ibid.

和普遍性受到质疑。基督教形而上学的观点将伊斯兰教的传播解释为现实世界的妖魔化。他们(许多是基督徒)提出了通俗且存在争议的理由,“伊斯兰教通过刀剑和先知依靠一夫多妻及妻妾制度的方式进行传播”^①。

在黑暗的中世纪时代,伊斯兰教被解释为反基督教或反犹太教的宗教势力,在本质上否认基督教和犹太教的合法性基础,伊斯兰教认为这两大宗教歪曲或败坏了先知摩西、耶稣倡导的基本教义。为了替玛丽(《古兰经》中的麦尔彦)辩护,《古兰经》传述了玛丽与她族人的谈话:

哈伦的妹妹啊!你父亲不是缺德的,你母亲不是失节的。她就指一指那个婴儿,他们说:“我们怎能对摇篮里的婴儿说话呢?”那婴儿说:“我确是安拉的仆人,他要把经典赏赐我,要使我做先知。”(19:28-30)

伊斯兰教坚持维护《古兰经》定本的中心地位及有效性,而犹太教徒和基督徒受到启示时却未能维护上帝赐予他们的《圣经》。伊斯兰教与基督教和犹太教存在这样一种内在的竞争关系便不足为奇了。伊斯兰教与其他两个宗教之间的敌对关系不仅具有政治实质,更有特定的本体论、宇宙论和认识论基础。《古兰经》否认耶稣是圣子这一基督徒的基本观念。《古兰经》如此提及耶稣:

“……我在生日、死亡日、复活日,都享受和平。”这是麦尔彦的儿子尔萨,这是你们所争论的真理之言。“真主不会收养儿子——赞颂安拉、超绝万物——当他判决一件事的时候,他只对那件事说:‘有’,它就有了。真主确是我的主,也确是你们的主,所以你们应当崇拜他。这是正路。”(19:33-36)

如果我们试图在反伊斯兰话语的前提下理解《古兰经》中的上述经文,便可发现,对经文先前的理解(pre-understanding)和任何有关伊斯兰真理论题充满意义的对话过程中存在的解释学空间,显然都“没有对一个潜在事实进行辩护,即完整的对话几乎都出现在极其有限的话语内”^②。需要特别注意的是,曾被誉为“反穆斯林十字军之父”的格列高利教皇(Pope Gregory)^③无视或混淆伊斯兰教的实际主张,完全不

^① Ibrahim Kalin, “Roots of Misconception Euro-American Perceptions of Islam Before and After 9/11,” p. 146.

^② Jonathan Lyons, *Islam through Western Eyes: From the Crusade to the War against Terrorism*, p. 7.

^③ 虽然里昂声称格列高利教皇是西方反穆斯林话语之父(参见 Jonathan Lyons, *Islam through Western Eyes: From the Crusade to the War against Terrorism*, p. 46),但有更可靠的资料显示这种反伊斯兰和对伊斯兰及先知的恶意解读早在格列高利教皇前就已存在。例如,大马士革的圣约翰被卡林视为反伊斯兰争论之父,圣约翰认为“伊斯兰的创始人是一个假先知”。参见 Daniel J Sahas, *John of Damascus on Islam: The Hersey of Ishmaelites*, Leiden: E.J. Brill, 1972, p. 73。需要注意的是,与格列高利教皇不同,圣约翰非常熟悉《古兰经》和“圣训”的语言和相关知识。他是在叙利亚的倭马亚哈里发国的法官。(参见 Ibrahim Kalin, “Roots of Misconception Euro-American Perceptions of Islam Before and After 9/11,” p. 146)。亨利·斯图伯与此相关的著作很好地揭示和理解了对伊斯兰和穆罕默德先知的争论性、欺骗性和恶毒的解读有着真实的基督教背景。(转下页)

顾穆斯林在西班牙的所作所为。他没有区分异教徒与撒拉逊人(Saracens),也没有认清基督教世界的敌人和基督教自身的敌人之间的差异。格列高利教皇认为当时统治西班牙大部分地区的“异教徒”都是“不信仰神的人”。^①但实际上,西班牙正是被信仰真主的信徒所征服的。

关键在于,反伊斯兰话语是否有利于11世纪的欧洲大国实现自身利益?当时的欧洲地区正受到多方面挑战,如教会正在失去对公共领域合法判决权的制度性控制。加洛林帝国(800~888年)在查理三世^②去世后渐趋瓦解。加洛林帝国查理一世加冕时,被大教皇列奥三世(Great Pope Leo III)称为“神圣罗马皇帝”(Holy Roman Emperor)。最初,加洛林帝国中央集权统治着包括法国和德国在内的不同国家和地区,随着时光的推移,它们开始逐渐挣脱“神圣罗马皇帝”的集权桎梏。

具有特定民族的君主制的兴起,挑战了教会享有的传统普遍权威,即法律空间的判决权,甚至对高级神职人员的任命也构成了挑战。这些被任命的神职人员同时履行着两种职能:他们首先是信众的精神领袖,其次是“当地极为富有和实力强大的土地所有者”^③。法国和德国等君主国的先后崛起,不仅开启了“神圣罗马皇帝”政治权威弱化的进程,而且对教皇特权(Papal Prerogative)和关涉政治和经济事务实际决策的立法垄断权提出质疑,而这些权力本来就应归君主所有。新兴君主国对“集中控制其王国领地内社会和经济生活的方方面面”都表现出了兴趣。^④

上述事实表明,11世纪是欧洲历史的一个重要转折点。新兴君主国开始寻求新的政治认同,摆脱中央集权王朝对社会政治和经济制度性结构的控制,以及宗教阶层的全面控制。因此,当时欧洲面临的挑战并不是伊斯兰教的兴起,“教会与国家争夺上述事务的最终决定权才是11世纪欧洲的主要问题”^⑤。

随着教俗势力之间分歧的扩大,这种结构性缺陷逐渐暴露出来,教会在其划定的公共领域中的主导权逐渐减弱。为此,教皇格列高利提出依靠特定的权力机制解决这一结构性困境,如“从欧洲骑士团中招募成员组建教皇战斗部队‘圣彼得民兵’(Militia of St. Peter),用以打击异端和行使教会对世俗对手的权力”^⑥。通过认定一

(接上页注^③)这种具有争论性的阐释造成了对穆罕默德先知的人格谋杀(character assassination)。西方世界文献足以被用作发动针对穆斯林的反伊斯兰运动。参见 Henry Stubbe, *An Account of the Rise and Progress of Mohometanism with the Life of Mohomet: And a Vindication of Him and His Religion from the Calumnies of the Christians*, from a Manuscript Copied by Charles Hornby of Pipe Office in 1705, London; Lahore, 1911.

① Jonathan Lyons, *Islam through Western Eyes: From the Crusade to the War against Terrorism*, p. 47.

② 查理三世也被称为“胖子查理”(Charles the Fat)。

③ Jonathan Lyons, *Islam through Western Eyes: From the Crusade to the War against Terrorism*, p. 44.

④ Ibid.

⑤ Ibid.

⑥ Ibid.

股崛起的力量正在对基督教信仰的普世权威构成全球性威胁,罗马教皇组建军队便有了正当理由。否则,这种建军主张就会被解释为新兴君主世俗骑士团的反对力量。于是,伊斯兰教被定义为“强势占领(东方)基督教帝国的异教族类”^①。

建立教皇军队本质上是一个内部问题,即基督教世界的宗教和世俗国家行为体之间的官僚体系出现失衡。然而,对伊斯兰教、先知穆罕默德和穆斯林的恶意解释,为建立罗马教皇军队的合法性提供了理论基础。伊斯兰教在东方的兴起被认为是邪恶的,全人类的未来因这种“邪恶”而处于危险之中,具体表现为“阿拉伯人的到来及其在本土‘诺森布里亚(Northumbria)’^②制造了原因不明的麻烦”^③。需要指出的是,伊斯兰教的兴起对欧洲新兴君主国而言既不是问题(成为与之对抗的王朝),也不是政治威胁。伊斯兰教的崛起被系统化地运用于重振因新兴势力崛起而处于衰落状态的基督教的宗教话语,这股新兴势力通过发掘新的世俗的政治基础来为政治主权辩护。所有为维持宗教优越性而正在失去重要性或解释空间的宗教符号遂得到恢复,各种宗教符号的内涵都在反伊斯兰话语的语境中得到进一步解释。这种话语使得善与恶、罪与消除原罪、不信教与信教、和平与残暴等宗教符号和象征得以复兴。神圣属于基督教,伊斯兰教不仅被认为是一种政治替代品,更被视为“邪恶的完美化身”,一个“彻头彻尾的妖魔”^④。

① Jonathan Lyons, *Islam through Western Eyes: From the Crusade to the War against Terrorism*, p. 46.

② 诺森布里亚是盎格鲁人建立的盎格鲁—撒克逊王国,作者借诺森布里亚在大不列颠的崛起来比喻伊斯兰教在阿拉伯半岛的崛起及其扩张。——译者注

③ Jonathan Lyons, *Islam through Western Eyes: From the Crusade to the War against Terrorism*, p. 51.

④ 反伊斯兰的范围并不限于基督教神职人员特定的神学表述。文献的范围涵盖了从神学到历史,政治到艺术、文学甚至是神秘主义等。显示出蓄意地、全面地和系统性地混淆视听。这些文献试图提供所有关于伊斯兰的欺骗的、非人的、去神性的和妖魔化的图景。基于这些毫无根据的错误预言、恐惧和欺骗性的迷信,伊斯兰不仅被理解为具有反对基督教价值观的破坏性力量,以及对人本价值观和对人类生活世界的全面破坏。需要全面了解,可参考以下文献:Ordericus Vitalis, *Guizot. M Francois, Ecclesiastical History of England and Normandy*, Vol.III, published by Henry G. Bohn, 1854; T. A. Archer, *The Crusades: the Story of the Latin Kingdom of Jerusalem*, Kissingner Legacy Reprints, 2010; *Matthew Paris, Roger of Wendover's Flowers of History*, translated by J. A. Giles, D. C. L., Vol.II, published by Henry G. Bohn, 1849; Henry Thomas Buckle, *History of Civilization in England(Vol. I-II)*, Longman, Green, Roberts & Green, 1864; Augustine Curio, *A Notable History of the Saracens*, published by Henry G. Bohn, 1847; *The Account of the Prophet in Lithgow's Travels 1634* (reprint 1906); *J. and B. Sprint, Benj. Tooke, Jeremiah Batley and S. Burrows, A Complete History of the Turks*, Vol. 1-2, London, 1719; *A History of Charles the Great*. IV, translated by Th. Rodd, 1812; *A History and Literature of the Crusades*, Edited by Lady Duff Gordon; *York Plays*, Edited by Lucy T. Smith, 1885; *Towneley Plays IX Caesar Augustus* E.E. Text Society, 1897; *The Coventry Mysteries Play*, XXX Shak. Society, 1841; W. Wagner, W. S. W. Anson, *Epics and Romances of Middle Ages, Kissingner Legacy Reprints*, 2010; *Dante in His Divine Comedy Place Prophet (P.B.U.H.) in to Hell along with Hazrat Ali (M.R.I.P.)*; *Selected Poetry, Chiefly Devotional of the Reign of Queen Elizabeth part II* Parker Society, 1845; *Bale's Selected Works*, Parker Society, 1849; Alexander Ross, *A View of All Religions in the World, Print Editions*, Gele Ecco, 2010; Peter Heylyn, *A little Description of the Great World*, EEBO Editions, Proquest, 2010.

穆斯林的到来及其在军事和宗教上的成功,都以上述方式被解读,似乎伊斯兰威胁不仅关乎领地性质,而且关乎“精神本质”和本体论性质。“在一神论主导的公元729年,两颗彗星出现在太阳周围,向所有看到的人展现出惊人的恐怖。”^①这一场景被英国神学家比德(Venerable Bede)视为邪恶崛起的标志,即穆斯林来到欧洲。^②显然,伊斯兰教的威胁因其本质被妖魔化而具有了本体论和“属灵”(spiritual)的动力,世俗的骑士团对此“邪恶势力”无能为力,基督教因此不可避免地要应对“邪恶势力”的挑战。比德进一步断言,基督教骑士团将战胜这种威胁。^③

根据上述预言,穆斯林的兴起是“邪恶的崛起”,邪恶话语最终复兴了宗教和神圣性的话语。这场“神圣的战争(holy war)”和战争目标业已确定,如果不提及教会的普世权威,战争及其目标便会失去意义。由此,反伊斯兰话语同时发挥了三重功能:第一,反伊斯兰话语使建立罗马教皇军队合法化,该军队最终强化了教皇在公共领域的特权,使其超越了纯神学解释者的身份;第二,宗教或精神理想的社会化最终反映在大规模发展信徒方面,只有那些“以教皇名义战斗的人”才会获得消除原罪的保证;^④第三,十字军现象也被用来遏制世俗君主的野心及其影响,世俗君主的野心与控制社会政治秩序的教会霸权形成了直接冲突。这种日益增长的影响是显而易见的,这些与神圣教皇争夺权力的世俗派对手“开始向西方基督教世界的骑士团寻求帮助”^⑤。

莱昂斯(Jonathan Lyons)在分析中指出了最关键的一点,即应将伊斯兰教的兴起区别于伊斯兰教话语的兴起。他指出了对抗的现状是教皇如何利用反伊斯兰话语保护其眼前利益和长期利益,即维护自己手中的权力。

有趣的是,西方世界启蒙运动和反伊斯兰话语同时兴起,这是因为西方人的思想发生了变化,质疑(信仰)者(man-of-doubt)与信仰者(man-of-faith)存在不同的优先关切。为理解欧洲人对伊斯兰教世俗事务看法的转变,卡林(Ibrahim Kalin)将但丁作为个案进行了研究。但丁并非质疑(信仰)者,而是一位中世纪古典艺术家,但他智识上的敏锐性使其对伊斯兰文化的世俗活力及哲学表达作出了正面评价。然而,在反伊斯兰宗教话语占主导的环境中,但丁将伊本·西拿^⑥、伊本·鲁世德^⑦甚至十字军的著名对手萨拉丁置于先知穆罕默德和阿里之前。在《神曲》中,但丁将

① Jonathan Lyons, *Islam through Western Eyes: From the Crusade to the War against Terrorism*, p. 51.

② Ibid.

③ Ibid.

④ Ibid., p. 45.

⑤ Ibid., p. 47.

⑥ 西方世界将伊本·西那称为阿维森纳(Avicenna)。

⑦ 西方世界将伊本·鲁世德称为阿威罗伊(Averroes)。

“先知穆罕默德和他的女婿即第四任哈里发阿里置于(深层的)地狱中。相比之下,他却把萨拉丁、伊本·西拿和伊本·鲁世德放在了地狱的外缘(Limbo)。”^①

新的反伊斯兰话语(anti-anti-Islam discourse)最显著的特点之一就是対伊斯兰文化和理智的某些特征选择性地进行政象化处理,忽视了伊斯兰教的宗教和神学身份。诚然,这种话语没有反伊斯兰话语成熟。人们能够举出许多源于西方的例子,西方知识界详细阐述与评价了伊斯兰文化的特征与发展动力。一个公认的事实是,尽管“欧洲学者关注伊斯兰文化,却忽视了 11 世纪和 12 世纪伊斯兰的宗教地位,这促成了哈斯金斯(C. H. Haskins)所言的‘12 世纪的文艺复兴’”^②。

新的反伊斯兰话语的第二个特点是,将伊斯兰教从天启的普世宗教降格为一种基于虚假宗教信仰的特定文化表达。伊斯兰文化对美学、哲学、数学和科学等领域做出了诸多贡献。有趣的是,许多西方作品虽肯定西班牙安达卢西亚时期的文化交流,却形成了“拒绝将伊斯兰视为宗教而又钦羡其文化成就的双重态度”^③,桑迪(Sandy)著作中的例子即为明证。然而,不只是桑迪的著作如此。卡林、圣约翰(St. John the Cross)、帕斯卡(Pascal)、彼得·贝勒(Peter Bayle)、斯图伯(Stubbe)、斯威登堡(Swedenborg)和伏尔泰等^④虽然不把伊斯兰教视为真正的宗教,但也將穆罕默德视作真正的先知,同时强调伊斯兰是一种具有多样性的文化。例如,“斯图伯从伊斯兰教先知穆罕默德身上看到了不一样的东西,认为他是一个世界性人物。如果不考虑穆罕默德宣称得到来自真主的启示,他在历史上取得的成就值得赞赏。”^⑤爱德华(P. Edward)、乔治·萨勒(George Sale)和卡莱尔(Carlyle)都有相同的表述。因此,尽管这些思想家对伊斯兰教作为天启宗教的真实性和真正价值都持怀疑态度,但伊斯兰教的某些方面仍吸引了启蒙运动的思想家。值得注意的是,虽然《古兰经》的基础被否定,“18 世纪和 19 世纪具有人本主义的知识分子却(经常)引用伊斯兰教先知的个人品质”^⑥。卡莱尔对先知穆罕默德的赞赏体现出其人本主义观念和世俗论断。关于先知,他写道:“让我们试着理解他对世界意味着什么、过去和现在的世界对他意味着什么,这将是一个更具责任性的问题。”^⑦

这种对伊斯兰教和先知穆罕默德品质的人本主义阐释,服务于不同的智识目

① Ibrahim Kalin, “Roots of Misconception Euro-American Perceptions of Islam Before and After 9/11,” p. 150.

② Ibid, p. 149.

③ Ibid., p. 153.

④ Ibid., pp. 153-160.

⑤ Ibid., p. 158.

⑥ Ibid., p. 159.

⑦ Ibid.

的:第一,在合法的公共领域决策方面,认定基督教内部缺乏凝聚力;第二,教皇特权及其在开放社会发展中的对抗作用具有局限性;第三,“仅仅是为了珍视他们的世俗人文主义哲学史。”^①

二、西方启蒙运动与宗教地位的演变

“人应该是怎样的”是人类存在的最根本问题之一,思想史揭示出知识分子大多都在尝试回答这一问题。本质主义与反本质主义、原教旨主义^②(foundationalism)与反原教旨主义、至善主义(perfectionism)与反至善主义等传统二分法,都是在本体论和目的论上解释“我们是谁”的结果。因此,我们试图用本体论或道义论的阐释来证明我们的规范性立场。

宗教共同体特别是天启宗教的共同体,都是本质主义的、原教旨主义的和至善主义的。它们依赖特定的神学假设证明其本体论和目的论,这被哲学家这一质疑群体所低估了。因此,知识分子对抗的传统范式之一出现在信仰者和质疑者的理论分歧中,即如何回答“人应该是怎样的”特别是在现代思想的语境中,哲学中的不作预设的主张本身就建立在一个假设之上,即在认识论层面,“无可置疑的证据”(apodictic evidence)范畴是可能的。进一步的假设是,在此“不言自明的证据”(self-evident-evidence)的基础上,人们能够给出关于现实、知识、道德、价值和审美等问题绝对的、确定的和普遍的答案。

某些信仰者也同意“不言自明的证据”这一认识论假设。值得注意的是,纯粹理性的先验能力在启蒙运动兴起之前就已得到众多基督徒和伊斯兰学者(特别是穆尔太齐赖派)的承认。他们还试图为知识分子提出的有关形而上学、认识论、伦理、价值论和美学问题提供一个抽象的答案。这些知识分子的努力造成了一种假象,即本质上和形式上可以通过抽象的纯粹理性获得天启。

亚里士多德和柏拉图的哲学精神已经融入了基督教思想,并以启蒙运动的形式表现出来:“他们质疑和批判曾经尊崇的一切,直到他们审视上帝,发现不可能相信上帝的天命。尼采认为,这不是怀疑论,而是基督徒的正直最终‘杀死了’上帝。”^③

^① Ibrahim Kalin, “Roots of Misconception Euro-American Perceptions of Islam Before and After 9/11,” p. 159.

^② 国内学界多把 foundationalism 译为“基要主义”,该词也是 fundamentalism(原教旨主义)的前身,本文为了保持行文一致,均使用“原教旨主义”。——译者注

^③ “上帝之死”是对基督教神学在理智上失败的象征性承认。参见 Martin Heidegger, *Nietzsche: The Will to Power as Art; Vol. II, The Eternal Recurrence of the Same*, David Krell, trans., New York: Harper Collins, 1961; Mark J. Lutz, “Socratic Virtue in Post-modernity: The Importance of Philosophy for Liberalism,” *American Journal of Political Science*, Vol. 41, No. 4, 1997, p. 1131.

从现代意义上讲,启蒙运动在本质上是人本主义的,它还声称拥有绝对的认识论基础,不仅回答了“我们是谁”这个问题,也回答了“我们应该怎么样”。现代思想史和现代社会政治制度及其同科学工业复合体自我扩张机制之间的有机关系及时地回应了狂人尼采的宣言,并试图填补“上帝之死”留下的空白。

上述情况反映了当代西方文明的人本主义和世俗主义的本质。毋庸置疑的是,宗教是西方现实世界文化的重要组成部分,但宗教在特定公共秩序中所扮演的角色取决于如何以人本主义的视角来理解现实。驳斥“上帝中心论”和“上帝代表说”(如教皇是上帝的代言人)都源自欧洲人的历史经验,任何外部入侵者都未曾这样做过。驳斥基督教的认识论权威、基督教特权、基督教主导公共领域的道德权威及相应制度等都不是在新月地带发生的。基督教及其价值观却倒在了他们自己的刀下。“上帝死了。上帝复活不了。我们杀了他。我们如何宽慰自己,万屠之屠(murders of murders)? 世上最神圣、最强大的神已经在我们屠刀下流血至死。”^①

世俗挫败宗教并不是针对“信仰者”的阴谋的结果,而是启蒙时期认识论发生转变的结果。这不仅改变了宗教与世俗之间的紧张关系,也改变了因果论问题的秩序。现代启蒙运动最重要的成果之一是认识论取代了本体论。这种转变使现代认识论成为分析一切宗教本体论主张的前提条件,在认识论上存在缺陷的主张都被清除出知识领域。因此,世俗化不是“国家—宗教”二分法的结果,而是将认识论从上帝的启示中解放出来,作为现代知识的一个条件。驳斥天启作为知识的终极来源是“上帝之死”和现代人的诞生,普遍有效的理性决定了现代人的认识。现代人的诞生填补了所谓“上帝之死”造成的真空。“谁会从我们身上抹去这块血迹? 我们如何用水洗净我们自己? 我们要创造什么样的赎罪节以及神圣的游戏? 这种伟大行为对我们来说是不是过于伟大? 我们自己不应成为神,只是为了证明我们的价值?”^②

毫无疑问,“上帝之死”是“启蒙(*Aufklärung*)”中最著名的一个方面,^③因为启蒙思想实际上已对基督教权威决定权的认识论合法性提出了质疑:“应该是什么”或“人应该是怎么样的”。它不仅涉及消除基督教认识论权威的合法性,而且事实上也

^① “上帝之死”是对基督教神学在理智上失败的象征性承认。参见 Martin Heidegger, *Nietzsche: The Will to Power as Art; Vol. II, The Eternal Recurrence of the Same*, David Krell, trans., New York: Harper Collins, 1961; Mark J. Lutz, “Socratic Virtue in Post-modernity: The Importance of Philosophy for Liberalism,” *American Journal of Political Science*, Vol. 41, No. 4, 1997, p. 1131.

^② 参见 Friedrich Wilhelm Nietzsche, *The Gay Science: With a Prelude in Rhymes and an Appendix of Songs*, Walter Kaufman, trans., New York: Vintage Books, 1974.

^③ 参见 Immanuel Kant, *An Answer to the Question: ‘What Is Enlightenment?’*, H. B. Nisbet, trans., New York: Penguin Group USA, 2010; Michel Foucault, “What is Enlightenment?,” in Paul Rabinow, ed., *The Foucault Reader*, New York: Pantheon Books, 1984。上述文献都试图回答了到底什么是“启蒙(*Aufklärung*)”这一问题。

关消除任何超越理性领域的超人或非人类权威的合法性。康德指出,带有启蒙运动印记的“出路(way out)”是一个将我们从“不成熟”状态中释放出来的过程。^① 借助元理性的终极目的(*meta-rational telos*)实现自我投降和向任何权威自我放弃人类自主权都是不成熟的表现。^② 康德所指的不成熟(*immaturity*)其实是“我们的意志所处的某种状态,这种状态使我们接受他者的权威,导致我们进入需要使用理性的领域”^③。

最值得称颂的现代性思想就是发现了“无可置疑的证据”的范围,这是普世文明的基础。不言自明的理性基础提供了一个无需预设、毫无偏见、拒绝歧视的社会政治的现实世界,每个人都依自主意志行事。现代启蒙运动希望“人类将在基于共同的人性和理性道德的普世文明中消灭他们传统的忠诚和地方认同”^④。

后现代思想认为这种希望无法实现,因为它建立在支离破碎的哲学理论之上,衍生出矛盾的制度性机制,在理论上证明自身是人类自主权和自决权的最终来源。但与此相反的是,多样的生产方式和消费方式及其对应的社会关系、政治和经济制度都来源于现代话语下的理性,这种理性放弃了人类自由的可能性。“我们可否得出这样的结论:通过实践理性实现自由的启蒙运动反而已经被理性自身的统治所颠覆,日益攫取着自由的地位。”^⑤

自由与普世有效的理性之间存在的非连贯性平衡(*incoherent equation*)在本质上是存在问题的,法兰克福学派的后结构主义和解构主义思想在这方面做出了很多贡献,尤其在后现代文献中这已是公认的事实。因此,启蒙思想的普遍不可争议性特别是其现代形式受到了质疑。这种日益高涨的后现代话语声称,我们正生活在“一个启蒙运动计划日益衰弱的著名时代”^⑥。

毫无疑问,哈贝马斯等现代主义的捍卫者将后现代批判视作启蒙运动计划的威胁,认为它不过是一种哲学非理性主义。^⑦ 然而,福柯对这种针对阿多诺(Adorno)等

① Michel Foucault, “What is Enlightenment?,” in Paul Rabinow, ed., *The Foucault Reader*, ed., New York: Pantheon Books, 1984, p. 305.

② 当我们捍卫宗教时,需要随时留意成熟与不成熟的标准。宗教不仅是活的替代性方式,也是本质上安拉揭示的、先知解释的并由伊斯兰学者通过乌玛(Ijma-e-Ummat)传达的绝对、特定的普世真理,形而上学的认识论可见,目的论上确定的整个人类存在的领域都建立于其上。

③ Michel Foucault, “What is Enlightenment?,” p. 305.

④ John Gray, *Enlightenment Wake: Politics and Culture at the Close of Modern Age*, London and New York: Routledge, 1995, p. 2.

⑤ Michel Foucault, *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*, R. James Goldstein and James Cascatio, trans., New York: Semio Text(e), 1991, pp. 117-118.

⑥ John Gray, *Enlightenment Wake: Politics and Culture at the Close of Modern Age*, p. 2.

⑦ 参见 Jürgen Habermas, “Introduction,” in *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Frederick G. Lawrence, trans., Cambridge: The MIT Press, 1987.

人的指责表示不满。福柯被视为现代主义的坚定捍卫者。^① 根据批判理论的观点,这种单向度的现代化过程存在问题,现代制度在当代以人类自主权唯一的、最终的基础,以及依赖普世有效理性前所未有的过程被呈现出来。现代主义是决定国家之间和国内关系的主导意识形态框架,也是决定国内、区域和国际生产交流模式以及整个国际关系和政治经济话语的主导意识形态框架。所有信奉现代话语实践及其普遍制度化具有不可争议性的人,都是被启蒙胁迫的受害者,因为他们认为在现代化过程中只有一种形式的理性。源于普遍有效理性的表达和制度化的现实世界可能是话语理性的最佳表达。阿多诺和福柯都反对只有一种“理性形式”的假设,任何对这种理性形式的否定即对启蒙运动计划及其所有可能的表现的全盘否定。福柯和阿多诺除接受现代制度化的话语实践外,还接受其他形式或以其他方式表现的理性在理论上具有可能性。

上述情况表明,不论是对现代性的后现代批判以及对其相关社会政治制度化的批判,还是源自法兰克福学派的批判理论,都不是哲学非理性主义的产物。如同许多现代主义的捍卫者所声称的那样,它是主流现代性话语的主要目标之一,要么接受理性的现代制度化的普世性,要么被认为是非理性的。这意味着当代社会的现代性话语是反启蒙倾向的受害者。通过独裁的官僚秩序,它不仅强加了特定的“理性形式”,更使得“对理性的理性批判成为不可能”。^②

首先,后现代主义者和韦伯都不同意将个人自由与理性直接划上等号。韦伯认为,如果没有完整的官僚化机制,就没有现代启蒙运动的表现,自由资本主义将无法实现治理。韦伯声称,现代化进程中出现的制度秩序是一种控制机制和官僚约束,否认了人类的主体性和自主权。“在工厂、国家行政机关、军队和大学院系,到处都能找到集中通过科层制控制人类机构的方式。”^③这意味着在官僚结构化的机构中,个人自由可能只是一种假象。其次,也是最重要的,人类自主的梦想在自由资本主义现代性的表现形式中是无法实现的。换句话说,如果现代化和官僚化是有机地相互联系在一起,那么按照韦伯所言,“不论经济制度是以资本主义还是以社会主义为基础,都没有区别”^④。

人的自主权是启蒙运动的基本精神,它甚至经受住了对现代性及其制度的后现代批判。后现代主义者承认人类决定自己命运的能力是现代性的一种优点。根据

① Michel Foucault, “What is Enlightenment?,” p. 314.

② David C. Hoy, “Conflicting Conceptions of Critique: Foucault versus Habermas,” in David C. Hoy and Thomas McCarthy, eds., *Critical Theory*, Oxford: Blackwell, 1994, p. 145.

③ Peter Lassman and Ronald Speirs, eds., *Weber, Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 281.

④ Max Weber, *Economy and Society*, California: University of California Press, 1979, p. 223.

许多后现代主义思想家的观点,真正的启蒙精神是一种持续的、试图拓展人类意图和自主权界限的“哲学诘问”过程。福柯认为,“我一直在寻求……强调一种哲学诘问——一个植根于启蒙,同时追问人与现在的关系、人的历史存在模式和自我作为一个自主主体的构成问题”^①。

后现代主义思想坚信,现代主义者依赖理性并将其作为获得自由唯一合法的手段,这毫无疑问最终会将人的精神关进理性的牢笼,从而对人自主获得生活意义的能力造成消极影响。

在现代工具理性的约束下,人的主体自主性无一例外地被现代制度秩序所支配。根据克林格(Klinger)的观点,现代官僚秩序的理性化过程破坏了现代自主性进程的重要性,这种自主性进程与实现人类自主权有机地联系在一起。她引用了图赖纳(Touraine)的如下观点:“现代性并非基于一个单一的原则……它是理性和主观性对话的结果。”^②现代性困境在于人们从理性化和主观化的不同视角来解读人类自主权,正如克林格所言:“从理性化视角看,自主权是按照功能、效率、权宜、经济和物质效用的路径来界定的,而不考虑宗教或道德命令等更高层次的观点。”^③从人的自主性角度来看,“自主权意味着在分层的永恒秩序中,人类将不再被赋予地位、等级和位置,而是自由地为自己找到存在的意义和本质,并确定目标。”^④

现代思想史揭示了理性化过程对于与主体一致的自主性构想的损害,“自主权的地位得到强化,或者如图赖纳所说,主体受困于对身份的纠缠中,随着理性、制度和主体性之间的裂痕加深,其结果是:“没有理性,主体将受困于身份纠缠中;没有主体,理性变成权力的工具。”^⑤

有学者认为,后现代性实际上是重现被“现代理性殖民化”所忽视的现代主体性的话语,^⑥这种观点有其合理性。毫无疑问,后现代话语的主体化过程变得更加激进;最初只是一个现代性议题,将或然的(contingent)、流变的此在(Dasein)和反原教旨主义替换成原教旨主义。人们承认,“归于理想的后现代主义的特征:身份的灵活性、自反性(reflexivity)、流动性、可变性、创造性、开放性、(自我)讽刺,远不及在一个

① Michel Foucault, “What is Enlightenment?,” p. 312.

② Touraine Alain, *Critique of Modernity*, David Maccy, trans., Cambridge: Black Well, 1995, p. 6; Cornelia Klinger, “From Freedom without Choice to Choice without Freedom: The Trajectory of the Modern Subject,” *Constellations*, Vol. 11, No. 1, 2004, p. 121.

③ Cornelia Klinger, “From Freedom with Choice to Choice without Freedom: The Trajectory of the Modern Subject,” p. 121

④ Ibid.

⑤ Ibid., p. 132.

⑥ 参见 Jürgen Habermas, *Reason and the Rationalization of Society and Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Thomas McCarthy, trans., Boston: Beacon Press, 1984 and 1987.

更加开明和自由的时代产生的成就,但至少它将自我从本质主义的主题中释放出来”^①。

三、原教旨主义话语叙事的本质

“宗教的社会功能与真实或虚假无关,不论我们认为这些宗教是错误的,甚至是被滥用的,还是可憎的,如野蛮部落的宗教可能是社会机制重要和有效的组成部分,但如果没有这些‘虚假’的宗教,社会革命和现代文明的发展便无从谈起。”^②这段话为理解现代性提供了一个很好的视角,人们可以看到在原教旨主义话语的口号下,认识反伊斯兰叙事对重现现代性精神发挥的补充作用。布朗(Alfred Radcliffe-Brown)对宗教的作用作了社会学解释,他认为宗教是一种现代社会构建的媒介,使我们能够理解伊斯兰原教旨主义话语的非预期范式和补充功能,重新证明现代约束机制是使人类的存在变得有意义的一种在美学上更具可行性的选择。

在西方反伊斯兰话语的条件下,“伊斯兰威胁论”(即原教旨主义伊斯兰)为证明现代性比以下情形提供了更合理的理论基础:暴力、退步和反人本主义的“好斗的法西斯主义(militant fascism)”,即原教旨主义;后现代主义和解构主义哲学的非理性主义。

原教旨主义的反现代倾向理论上可以抵消后现代主义对现代制度机制的批判。原教旨主义叙事的兴起已被反伊斯兰话语描述为全球性威胁。因此,它的理论及其制度性回应也应该具有全球性。“全球原教旨主义威胁”的假设揭示出后现代思想运用理论和制度适当回应这种全球性威胁假设的能力。后现代主义对现代性精神的批判可能是对理论上不一致和矛盾的制度机构作出的理性阐释,以保证人的自主权,但后现代政治理论的根本缺陷在于它没有为超越现代性话语实践提供任何实质性的政治程序或制度秩序的潜力。在欧洲,反对原教旨主义话语的现代性话语实践的表现不仅是反现代的,也是反人本主义的,是倒退的、偏狭的和反自由的政治意识形态。

^① 需要特别注意的是,福柯和其他后现代主义者不遗余力地开展启蒙运动。他们认为后现代主义对现代惩戒性权力的批判是哲学无政府主义或非理性主义,这是不合理的。其实,对于启蒙运动的理解只是在解释学上存在差异。例如,现代性的捍卫者哈贝马斯认为,启蒙运动依靠理性制度化之后的“理性”和自由的最高状态。福柯虽然重新思考设定在理性与自由之间关系的问题,但福柯并不认为现代惩戒性权力及其相关制度形式的内部批判是对启蒙的背叛。相反,他认为这是真正的启蒙精神的体现。在最严格意义上,对现代惩戒性权力机制的理性批判是试图扩展可能性的可能性(possibility of possibilities),参见 Cornelia Klinger, “From Freedom with Choice to Choice without Freedom: The Trajectory of the Modern Subject,” p. 133。——译者注

^② Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *Religion and Society*, Davidson and Rees-Mogg, 1991. p. 185.

原教旨主义叙事无法通过后现代理性主义对现代制度秩序的断章取义进行反驳,因为原教旨主义叙事已经重振了现代主义的传统哲学问题,即宏大叙事的普世性、本质主义、原教旨主义、绝对主义,客观的普遍道德标准和依赖超验的、非人类的权威对公共秩序做出决定。毫无疑问,后现代主义拒绝现代宏大叙事的普世性,每一种宏大叙事只是一种叙事,但这并不意味着它们会给伊斯兰原教旨主义叙事及现代叙事同等的地位。

对哲学与政治之间传统有机关系的解构也是后现代政治理论的基本问题。如果没有现代话语下的制度秩序,或然性、相对性和自发性等后现代主义的价值最终会演变为具有讽刺意味的实用主义。现代话语已明确指出,反原教旨主义、后现代国际主义不能转化为可行的政策框架来应对欧洲内部和穆斯林世界原教旨主义造成的所谓的全球性威胁。

后现代理性主义本质上缺乏独立性,一旦缺乏现代性它就会变得没有意义和难以生存。换句话说,没有科学化和现代化的现实世界,后现代主义对自治、或然性和相对性的迫切需求将变得毫无意义。

虽然后现代思想通过科学化与现代化确立了约束和惩罚机制,实际上却颠覆了个人自由的可能性,放弃了人类理性以其他形式表现的可能性。然而,在反伊斯兰话语下,原教旨主义是另一种具有“奇特幻想(idiosyncratic fantasies)”^①的他者,后现代主义者不可能接受原教旨主义,因为使用反伊斯兰话语的人声称原教旨主义具有极权和胁迫的倾向。

毋庸置疑,许多虔诚的穆斯林已开始运用后现代相对主义来对抗现代霸权的惩戒性权力(disciplinary power),这种权力被认为是在西方世界内外对穆斯林自由决定如何行事的选择权的威胁。海恩斯(Haynes)认为,穆斯林世界后现代思想的受众不同于西方。在第三世界,后现代主义是用来动员受过教育和理想幻灭群体的意识形态,他们是“后发地区现代化过程中特有的选举权被剥夺、期待无法实现”的受害者^②,这实际上是尤本(Euben)所说的“原教旨主义的支持者(fundamentalist constituency)理论,海恩斯则认为“后现代主义是贫困的同义词,导致穷人特别容易接受把原教旨主义作为动员的意识形态”^③。在反伊斯兰话语条件下,当代原教旨主义叙事形式同时具有多种功能。

首先,原教旨主义叙事使所有本质上代表西方世界现代性话语的词汇重获生

① Richard Rorty, *Contingency Irony and Solidarity*, New York: Cambridge University Press, 1989, p. 53.

② Roxanne Leslie Euben, *Enemy in the Mirror*, New York: Oxford University Press, 1999, p. 22.

③ Jeffrey Haynes, “Religion, Secularization and Politics: A Post-modern Conspectus,” *Third World Quarterly*, Vol. 18, No. 4, 1997, p. 719.

机,如普世价值、绝对、本质或基础,或者评价人的绝对道德标准、行动、行为、欲望甚至想象,这些都是基于本体论基础和目的论的认识论基础。

其次,从现代视角来看,相对富裕的后现代主义阶级而言,伊斯兰教被视为现代主义难以承受的一个替代物。毫无疑问,后现代相对主义可以承认伊斯兰教是西方文化的一种多样化表达,但要剔除其绝对主义和普遍主义的解释。

最后,也是最重要的,原教旨主义叙事使穆斯林已经在西方世界变得更加突出。欧洲数百万穆斯林试图解决史密斯提出的三个问题^①中的第一个,即如何获得食物和住所?而许多普通穆斯林已经解决了另外两个问题,即社会和宗教问题。

西方国家对穆斯林世界中的非国家行为体发动的反恐战争,在规范上和结构上都是现代主义的。根据海恩斯的观点,西方穆斯林正经历着从以民族为中心的传统网络向新的社会群体结构的转换。^②这种所谓的攻击性策略,如“9·11”事件后西方世界穆斯林群体中非国家行为体采用的策略,已经使穆斯林的承诺和社会合法性受到质疑。于是,在伊斯兰原教旨主义威胁的假设下,个人自治的界限被重新使用,更准确地说是被重新定义。隐私、侵犯、监视、监禁(关塔那摩湾)和民族国家的局限性及其宪法保障的概念出现了新的含义。

社交媒体、网络媒体和纸质媒体强调穆斯林社区具有“非理性、落后和中世纪”或“惧怕现代性”的特点,认为伊斯兰教本质上是狂热的宗教,穆斯林是性变态、淫荡、一夫多妻、压迫妇女或是兼而有之的群体,他们反对民主,蔑视西方的公民自由理念,最终他们因西方世界未能复兴信仰而变得愤世嫉俗。^③

在这些假想的关于穆斯林的谎言中,现代性的合理性得以彰显并被称颂。现代价值如公民自由、民主、理性主义的生活方式等,在大众读物以及内政外交政策中重获生机并变得有意义。穆斯林社会在现代话语实践的条件下成为被观察的对象,关于伊斯兰教和穆斯林的不同辩论由此产生。它们被确定为反对自由主义的社会。穆斯林社区及其实践被视为西方自由的威胁,通过外交政策框架强制推行民主自由秩序也被赋予合理性。

在原教旨主义叙事过分突出暴力的伊斯兰这一宏大叙事过程中,现代性宏大叙事得以复兴。在这种现代性宏大叙事中,西方穆斯林社区被重新视为对现有自由的潜在威胁,由此产生了各种不同的问题,如比利时、瑞士、西班牙、意大利、希腊和波

^① 史密斯确定的使存在有意义的三个问题分别是:如何赢得食物和住所?如何与别人相处?以及如何处理与整体的关系?他认为第一个问题是关于自然的问题,第二个问题与社会问题,第三个问题是宗教问题。参见 Huston Smith, *Why Religion Matters*, New York: Harper San Francisco, 2001, p. 11。

^② Jeffrey Haynes, “Religion, Secularization and Politics: A Post-modern Conspectus,” p. 56.

^③ Jonathan Lyons, *Islam through Western Eyes: From the Crusade to the War against Terrorism*, p. 3.

斯尼亚等国的清真寺和宣礼塔的问题,德国统一后社会拒绝接受建立宗教场所的问题,荷兰社会排斥穆斯林社区问题及清真寺的问题,法国的头巾问题以及社会多元文化主义的局限性问题,伦敦地铁爆炸案后穆斯林社区受歧视的问题,等等。^①

因此,人为制造的原教旨主义威胁以及西方世界对原教旨主义政治意识形态的暴力化解读,事实上为穆斯林移民提供了唯一合理的选项,即包容性地接纳现代价值观及其制度。海恩斯承认,“穆斯林社区组织……似乎经常救济那些在城市中流浪的人”^②。穆斯林社区可以提供一种赢得尊重的选择——成为事实上的慈善机构——为现代现实世界提供无条件的支持。

四、结论

综上所述,原教旨主义和后现代叙事共存的事实不容否认,且两者对现代主义进行了不同的批判,同时呈现如下事实:欧洲语境中的后现代主义和穆斯林世界中的原教旨主义均为制度化扭曲的产物,这表明了所谓的现代性是存在问题的。而在反伊斯兰话语中,原教旨主义叙事因兴起于当代政治制度,它不仅为现代学者的后现代批判提供了智力基础,而且提供了一种可行、合理和可持续性的话语转换实践。

不过,需要强调的是,伊斯兰教既不是原教旨主义的,也不是现代的或温和的,也不是自由主义或全球性的。伊斯兰教就是伊斯兰教,它是天启的,需要人们用耐心和决心还原其最初的样貌。

(责任编辑:赵 军)

^① 参见 Stefano Allievi, ed., *Mosque in Europe: Why a Solution Has Been a Problem*, London: NEF Initiative on Religion and Democracy in Europe, 2010.

^② Jeffrey, “Religion, Secularization and Politics.” p. 179.